

Het uitzonderen van 'Afrika'

Naar een antropologie van de moderne politieke verbeelding

Rede uitgesproken door

Prof.dr. Peter Pels

bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar
in de culturele antropologie en de sociologie
van Afrika bezuiden de Sahara
(met nadruk op de moderne periode)
aan de Universiteit van Leiden
op vrijdag 3 september 2004

Mijnheer de Rector Magnificus,
Zeer gewaardeerde toehoorders,

Op 18 oktober 2003 verscheen in het dagblad *Trouw* een artikel onder de titel “Uitzondering op de Afrikaanse regel”. Het beschreef de stabiliteit van de economie, de welvaart en het bestuur van Botswana in scherp contrast met “de regel dat Afrika gelijk staat” aan staatsgrepen, corruptie en hongers.¹ Nu is Botswana inderdaad een bijzonder land, waar in het genoemde artikel een prima journalistiek overzicht van wordt gegeven. Waar het mij vandaag echter om gaat is het feit dat het ‘Afrika’ waar de titel van het artikel in *Trouw* naar verwijst, net als in vele andere journalistieke, beleidsmatige en wetenschappelijke uitspraken, deel uitmaakt van een *imaginaire geografie*.² Door die imaginaire geografie wordt niet alleen Botswana tot een uitzondering in ‘Afrika’, maar van de weeromstuit, ‘Afrika’ zelf een uitzondering in een moderne wereld waarin we er vaak impliciet van uitgaan dat moderne natie-staten in de regel gekenmerkt worden door politieke rust, bestuurlijke integriteit en welvaart. De jodenvervolging in Duitsland of de terreur van de Griekse, Spaanse en Portugese dictaturen, en het feit dat volgens *Transparency International* Frankrijk en Italië op dit moment corrupter zijn dan Botswana, geven aan dat een dergelijk optimisme over de Westerse natie-staat op zijn zachtst gezegd problematisch is.³ Daarmee wil ik niet zeggen dat er geen verschillen zijn, of dat het wel meevalt met de humanitaire, politieke en economische crises in veel Afrikaanse landen. Ik wil u echter laten zien dat de imaginaire geografie die ‘Afrika’ uitzondert van de wereld van moderne, ‘Westerse’ staten, en die daarmee de politiek in Afrika bestempelt als niet-modern, niet van onze tijd, of traditioneel, al lange tijd schade doet aan zowel sociaal-wetenschappelijk onderzoek als internationaal beleid.⁴

Dat ‘Afrika’ vaak meer een imaginaire constructie is dan een tastbare realiteit is al genoegzaam bewezen door diverse historische, literaire en filosofische studies.⁵ (Ik stop dus nu met in de lucht gebaren, want volgens mij kan er zelden over Afrika of het Westen zónder aanhalingstekens worden gesproken.) Maar de vraag hoe de sociale wetenschap met zo’n imaginaire geografie moet omgaan wordt zelden expliciet en systematisch gesteld. Als Afrika een product van de verbeelding is, is er dan wel een hoogleraar in de culturele antropologie en sociologie voor nodig om het te bestuderen?

U verwacht waarschijnlijk niet dat ik in mijn huidige positie die vraag negatief zal beantwoorden. Een positief antwoord op die vraag lijkt eenvoudig: de culturele antropologie en sociologie van Afrika is nodig en belangrijk, niet omdat ze een tastbare geografische eenheid bestudeert, maar omdat de *historisch gegroeide relatie* tussen het Westen en Afrika haar object is – en in die relatie speelt de verbeelding van Afrika een cruciale rol. Maar dat antwoord is alleen maar bedrieglijk eenvoudig. De sociale wetenschap heeft immers sinds de negentiende eeuw driftig *bijgedragen* aan de ver-

beelding van Afrika als een uitzondering op de moderniteit, en maakt dus deel uit van de historische relatie die zij zou moeten bestuderen. Sterker nog: ik zal u laten zien dat de sociale wetenschap sinds minstens een halve eeuw consistent geholpen heeft om belangrijke facetten van die historische relatie te *ontkennen*. Kunnen we wel voldoende distantie opbrengen ten opzichte van sociale relaties waarin wij zelf belangrijke actoren waren en zijn?

Voor een antwoord op die vraag neem ik u eerst mee op een korte excursie naar de antropologie van politiek. Vervolgens hoop ik u te laten zien hoe, sinds de vroegmoderne tijd, de ontkenning van historische relaties tussen Afrika en het Westen een structureel element is van die historische relatie, en hoe die ontkenning ten tijde van de dekolonisatie en de Koude Oorlog de vorm aannam van de tegenstelling tussen Afrikaanse politiek en de moderne staat. Daarna moet een voorbeeld uit mijn eigen onderzoek duidelijk maken dat een dergelijke dichotomie, en de ontkenning van historische relaties die het genereerde, ook de politiek in Afrika zelf vorm gaf. Tenslotte bespreek ik recent onderzoek naar de staat in Afrika om te laten zien hoe een politieke antropologie van de verbeelding in Afrika daaraan een kritische bijdrage kan leveren.

Naar een politieke antropologie van de verbeelding

Het is een klassiek sociaal-wetenschappelijk vraagstuk hoe men kritische distantie opbrengt tegenover de historische relaties waarin men onderzoek doet. Ik denk dat de kwalitatieve methodologie van de antropologie hier een verfrissende invloed kan hebben, op voorwaarde dat wij haar zorg voor de *validiteit* van onze beschrijvingen koppelen aan een kritiek van de verbeelding van de tegenstelling tussen Afrika en het Westen, of traditie en moderniteit. De antropologische kritiek op deze dichotomie is niet nieuw: zij werd onder anderen door mijn voorganger op deze leerstoel, Peter Geschiere, in het internationale debat aangekaart,⁶ en bloeit vandaag de dag vooral in het onderzoek naar populaire cultuur en religie in Afrika.⁷ Ik wil vandaag die kritiek doortrekken naar een antropologie van de politiek in Afrika, en vooral naar een antropologie van de politieke verbeelding van de moderne staat.⁸

De antropologie kan bogen op een lange traditie van studie van de verbeelding – of deze nu met ‘cultuur,’ ‘collectieve representatie’ of *imagined community* werd aangeduid – en met de wijzen waarop deze de samenleving mede vorm geeft. Zij heeft zich daarbij echter regelmatig bezondigd aan een vorm van methodologisch essentialisme. Emile Durkheim is een goed voorbeeld van die neiging: ondanks dat hij de organische arbeidsdeling van de moderne wereld scherp afzette tegen de mechanische solidariteit van zogenaamde primitieve samenlevingen, verklaarde hij de cohesie van beide deels aan de hand van de representaties waarmee de leden van die samenleving zichzelf collectief verbeeldden – representaties zoals de totem, God of de Staat.⁹ Durkheim’s essentialisme werd al vroeg bekritiseerd door Bronislaw Malinowski in zijn *Crime and Custom in Savage Society* van 1926:

Anthropology has taken over the orthodox native doctrine or rather their legal fiction at its face value, and has been thus duped by mistaking the legal ideal for the sociological realities of tribal life.¹⁰

Het gaat, aldus Malinowski, niet om de ideële fictie, maar om het “spel tussen het Ideaal en de actualisering er van”. De ideale regel wordt steeds opnieuw uitgevonden in de confrontatie met alternatieve en impliciete codes, met compromissen en met pogingen tot ontwijking van de regel.¹¹ Zo ging, in tegenstelling tot Durkheim, Malinowski uit van een vorm van methodologisch pragmatisme:¹² normatieve categorieën geven niet weer hoe de samenleving in elkaar zit, ze creëren cohesie door de manier waarop individuele mensen ze in interactie gebruiken. Een constitutie is slechts de verbeelding *van* de praktijk van sociale instituties, niet die verbeelding *in* de praktijk zelf. En alleen de intensiteit en kleinschaligheid van etnografisch veldonderzoek geeft voldoende toegang tot dat spel van de verbeelding in de praktijk.

Malinowski's waarschuwing werd in elk geval in de Britse politieke antropologie zo serieus genomen dat men vanaf de publicatie van Fortes en Evans-Pritchard's *African Political Systems* in 1940 normatieve kaders ondergeschikt maakte aan de lokale observatie van universele politieke functies of gedrag. Voor Frederick Bailey waren normatieve regels, die volgens hem verschillen van plaats tot plaats of cultuur tot cultuur, zelfs niet meer dan de façade of het decor van de universele pragmatische structuren en regels die bepalen wie het politieke spel gaat winnen. De politieke antropologie concentreerde zich zo op politieke manoeuvres zonder veel betekenis, en op zo'n kleine schaal dat de subdiscipline, aldus Jonathan Spencer, “stierf van verveling” in de loop van de jaren zeventig.¹³ In diezelfde tijd pleitte onder anderen Eric Wolf er voor dat we politiek gedrag moesten relateren aan de grotere schaal van de wereldeconomie; ook werd het begrip “politiek” sterk verbreed, eerst door het adagium “het persoonlijke is politiek” van de feministische antropologie en vervolgens door de literaire wending in de antropologie, die de politieke analyse van teksten en retoriek voorop stelde. De politieke antropologie loste vrijwel op in de antropologie als geheel.

Dat is spijtig: het belang van Malinowski's poging om door te laveren tussen de Durkheimiaanse vergissing – die constitutie gelijk stelt aan institutie – en de vergissing van Bailey – dat het om het politieke spel gaat, en niet om de normatieve knikkers – is volgens mij alleen maar toegenomen. Hoe meer de globalisering het lokale en het globale met elkaar verstrengelt, en de rol van de verbeelding op zowel de kleinste als de grootste schaal van menselijke interactie doet toenemen, hoe serieuzer we de klassieke oproep van Malinowski ter harte moeten nemen – en dat geldt zowel voor zijn pleidooi voor etnografische validiteit als zijn waarschuwing tegen methodologisch essentialisme.¹⁴ Dat gebeurt gelukkig ook: terwijl in 1940, bijvoorbeeld, Radcliffe-Brown nog waarschuwde dat de staat een filosofische fictie was, en de agenda van de Britse politieke antropologie voor dertig jaar vastlegde door ons te gebieden ons daarom alleen met het steriele onderwerp “politieke organisatie” bezig te houden,

houdt vandaag de dag een groeiend aantal onderzoekers zich bezig met de politieke en morele rol die de verbeelding van de moderne staat speelt in de praktijk van het dagelijks leven.¹⁵

Die nieuwe politieke antropologie wordt helaas nog weinig aangewend in het onderzoek naar de politiek in Afrika.¹⁶ Ik wil daar vandaag een bijdrage aan leveren door de waarschuwing van Malinowski toe te passen op de tegenstelling tussen Afrika en de moderne Westerse staat, en te stellen dat het Westen en Afrika imaginaire elementen zijn van een specifiek *moderne constitutie* – een ideële en morele constructie die de daadwerkelijke bemiddeling en vertaling – de historische relatie – tussen die elementen voor een belangrijk deel negeert of ontkent.¹⁷ Omdat die ontkenning een typisch kenmerk van moderne cultuur is, is de bestudering ervan ook een stap verder op weg naar een politieke antropologie van de moderniteit.

De continentalisering van Afrika

De ontkenning van bestaande historische relaties door middel van de tegenstelling van essentiële identiteiten begon al met de eerste Hollandse beschrijvingen van de West-Afrikaanse kust. De handelsrelatie tussen Europeanen en West-Afrikanen werd in eerste instantie uitgedrukt in de persoon van tussenhandelaren, *tangomaos*, die zich onderscheidden door zowel Christelijke rozenkransen als Afrikaanse amuletten op hun kleding te dragen, en wiens handelscontracten met een eed op heilige objecten van zowel Afrikaanse als Portugese oorsprong werden bezegeld. Al deze bemiddelende objecten werden aangeduid met het pidgin-woord *fetisso*. Nadat de Hollanders de Portugezen van de kust hadden verdreven in de eerste helft van de zeventiende eeuw werden zij de eersten die West-Afrika beschreven voor een Europees publiek. In Willem Bosman's *Beschrijving van de Guinese Goudkust* van 1704 zijn de *fetissos*, die vroeger een handelsrelatie uitdrukten, inmiddels omgedoopt tot de zogenaamd typisch Afrikaanse *fetisj*, een magisch en irrationeel gekozen object dat in schrille tegenstelling stond tot de rationele omgang met objecten van de Hollandse protestantse handelaar. Weer later werd Bosman's *Beschrijving* de bron van het Westerse begrip "fetisjisme", dat lange tijd stond voor de meest primitieve religie van de mensheid.¹⁸ Aldus werd een fenomeen dat ironisch genoeg voortkwam uit een kapitalistisch proces van modernisering omgevormd tot een symbool van de meest primitieve en traditionele uitingsvorm van de mensheid.

In de aanloop naar de kolonisering van Afrika vinden we hetzelfde patroon. Tot het begin van de 19^e eeuw en de officiële afschaffing van de slavernij bestonden in de Europese verbeelding van Afrika verschillende visies naast elkaar: terwijl de slavenhandel wel werd gelegitimeerd door Afrika af te schilderen als primitief en fetisjistisch, werd dat beeld in balans gehouden door positieve verhalen uit humanitaire en missionaire kringen over nobele Afrikaanse wilden en verlichte Afrikanen. Maar vanaf de aanzet tot de kolonisatie van Afrika, onder de banier van wat door David

Livingstone als *Christianity, commerce and civilisation* werd bestempeld, verdwenen deze positieve beelden ten gunste van de mythe van Afrika als een duister continent in de greep van slavenhandel, toverij, ongebreidelde lust en geweld.¹⁹ Ook deze essentialisering van Afrika was gebaseerd op een onwaarschijnlijke verdwijntruc: waar in 1830, in elk geval in de ogen van de Europese en Noord-Amerikaanse abolitionisten, de voornaamste relatie tussen de Westerse wereld en Afrika die van de slavernij was, en Europeanen de grootste schuld droegen aan de slavenhandel, waren slechts veertig jaar later de Westerlingen de enigen die Afrikanen konden redden van de slavernij, ditmaal veroorzaakt door Afrikaanse tovenaars en chiefs in collaboratie met Arabische slavenhandelaars. Die redding vereiste drastische actie, waarin de humanitaire retoriek van de missionaris David Livingstone naadloos overging in het koloniale geweld van zijn zelfbenoemde opvolger, Henry Morton Stanley.²⁰

De moderne staat speelt in de ontkenning van de historische relatie tussen Afrika en het Westen in termen van fetisjisme of het Duistere Continent echter nauwelijks een rol. Daarom wil ik wat langer stilstaan bij de periode waarin, volgens Achille Mbembe, Afrika in een strategisch geopolitiek “ghetto” is terechtgekomen: de tijd van dekolonisatie en de Koude Oorlog.²¹ In die periode valt de imaginaire geografie van Afrika uiteen in drie verschillende beelden. Ten eerste, de continentale definitie, die vandaag de dag bijvoorbeeld gerealiseerd is in het zeer populaire continentale voetbaltoernooi, de Africa Cup.²² Ten tweede, de opvatting van Afrika als een deel van dat continent: het “Afrika bezuiden de Sahara” waar in mijn leeropdracht sprake van is en die grotendeels het profiel van de hedendaagse Afrikanistiek heeft bepaald. Tenslotte is er een derde, *diasporische* definitie, waarin ‘Afrika’ niet verwijst naar een continent of naar een deel er van, maar naar culturele, historische en sociale verbanden die vooral transatlantisch en trans-mediterraan zijn. Ik hoop met het nu volgende voorbeeld uit 1960 te laten zien hoe juist het politieke *samenspel* tussen deze drie definities – continentaal, “bezuiden de Sahara”, en diasporisch – de ontkenning, en de transformatie, van de historische relatie tussen het Westen en Afrika mede vorm geeft. Na 1945 is er volgens mij sprake van een “continentalisering” van Afrika, en binnen die restrictie van de beschrijving van Afrika tot het continent werd onder andere het zogenaamde Afrikaanse tribalisme vaak de imaginaire tegenstelling van een zogenaamd universele moderne natiestaat.

In februari 1960, op het hoogtepunt van de dekolonisatie, zo’n twaalf jaar na de oprichting van de eerste Afrika-studie centra in Leiden en Evanston, en twee jaar na de oprichting van de African Studies Association in de Verenigde Staten, organiseerde Wellesley College in Massachusetts een topzwaar symposium over Afrika. De deelnemers waren representatief voor de academici, politici en beleidsmakers die de relatie van het Westen tot Afrika in die tijd vorm gaven: Ralph Bunche, de Afrika-adviseur en rechterhand van Dag Hammarskjöld, de secretaris-generaal van de Verenigde Naties; William Brown en Gwendolyn Carter, twee van de meest belangrijke academi-

sche Afrika-adviseurs van het State Department van de Verenigde Staten; Melville Herskovits, de oprichter van het eerste Program for African Studies in de VS en Afrika-adviseur van de Amerikaanse senaat; en belangrijke Afrikaanse politici zoals Dr. El-Mehdi ben Aboud, ambassadeur van Marokko in de VS, en Julius Nyerere, de eerste minister van Tanganyika Territory.²³

De eerste sessie van dit symposium stelde de vraag *Does Africa exist?* en laat zien hoe deze vraag in die tijd werd beantwoord.²⁴ Ralph Bunche, de voorzitter van deze sessie, zei dat deze vraag opkwam toen de organisatoren van het symposium twijfelden over de keuze tussen de continentale en de “bezuiden-de-Sahara” definities van Afrika. Hij beantwoordde de vraag zelf door te stellen dat er volgens de Verenigde Naties wel degelijk een Afrika bestond, gebaseerd op “the well-nigh explosive rapidity with which the peoples of Africa in all sectors are emerging from colonialism and joining the family of nations”.²⁵ Dr. Ben Aboud, de Marokkaanse ambassadeur, onderschreef die continentale definitie in iets andere woorden: Afrika was volgens hem een “nationalistische kracht”, gedreven door een moreel en ideologisch geladen “Afrikaanse persoonlijkheid” op zoek naar onafhankelijkheid en soevereiniteit.²⁶ De laatste spreker in deze sessie was politicologe Gwendolyn Carter, en ook zij beaamde de politieke eenheid van Afrika als continent: Afrika is, zo luidde haar argument, veel meer een politieke realiteit voor Afrikanen dan Europa of Amerika voor Europeanen of Amerikanen, juist omdat Afrikanen hun soevereiniteit op de laatste proberen terug te winnen. Zij kwalificeerde dit argument echter wel door te stellen dat, *bezuiden de Sahara*, de politiek werd bepaald door de poging om een sprong te maken van een tribale organisatie naar een Afrikaanse natie-staat – waarbij volgens haar voor Afrikanen het begrip Afrika vaak meer tot de verbeelding sprak dan nationale eenheden zoals Ghana, Kameroen of Ivoorkust.²⁷ Met andere woorden, een representant van de Verenigde Naties, een vertegenwoordiger van een onafhankelijke Afrikaanse regering, en een politicologe annex adviseur van de regering van de Verenigde Staten gaven allemaal een politieke definitie van Afrika, gebaseerd op de nationalistische projecten die gaande waren op het continent – met het enige en belangrijke verschil dat de politicologe Afrika bezuiden de Sahara vooralsnog definieerde als tribaal, zonder breed draagvlak voor de moderne natiestaat.

De meest afwijkende stem in dit gezelschap was die van de antropoloog Melville Herskovits.²⁸ Eigenzinnig als altijd, verklaarde deze aartsvader van de Afrikanistiek in de VS dat Afrika een geografische fictie was, die uit minstens drie verschillende realiteiten was samengesteld: ten eerste – zo citeerde Herskovits de koninklijke geograaf van Frankrijk in 1656 – het Afrika dat slechts gezien wordt als het meest zuidelijke schiereiland van Europa; ten tweede, het Afrika ten noorden van de Sahara, dat deel uitmaakt van het mediterrane gebied; en tenslotte het Afrika dat zich uitstrekt ten zuiden van de Sahara. De vraag “Wat is Afrika?” kon volgens Herskovits alleen goed worden beantwoord wanneer men van de *relaties*, in plaats van de verschillen en

grenzen, tussen deze geografische componenten uitging.²⁹ Hiermee formuleerde Herskovits een impliciete kritiek op het standpunt van zijn voormalige leerling, Ralph Bunche, en diens visie dat Afrika nu deel uit ging maken van *the family of nations*: “Africa,” zo zei Herskovits, “can not be entering a world of which she has always been a part.”³⁰ Tegenover het beeld van een uitgezonderd Afrika, dat zich nu pas aanmeldt bij de rest van de wereld, plaatste Herskovits de stelling dat Afrika een geografische fictie is die een lange historische relatie met Europa dreigt te verhullen – de stelling die ik in deze rede eveneens verdedig.

Maar er is meer aan de hand: zij die het werk van Herskovits kennen constateren hier een groot hiaat. Hoe komt het dat een man wiens onderzoek op Haïti, Cuba en in het zuiden van de VS de fundamenteen legde van de antropologie van Afro-Amerika, met geen woord rept van de *transatlantische* connectie tussen Afrika en de nieuwe wereld? Hoe kan zijn lezing alleen verwijzen naar het Pan-Afrikanisme alsof het een politieke beweging van “Sub-Sahara Africa” betreft?³¹ Het Pan-Afrikanisme dateert immers van de laat-negentiende-eeuwse bemoeienis van Afro-Amerikanen met de wereld waar hun voorvaderen als slaven waren weggevoerd.³² Herskovits was zelfs te gast op het vierde Pan-African Congress in New York in 1927, mede op uitnodiging van de Afro-Amerikaanse historicus William Du Bois.³³ De meest invloedrijke uiting van deze diasporische definitie van Afrika in de twintigste eeuw was de antikoloniale en socialistische coalitie tussen Afrikaanse nationalisten zoals Kwame Nkrumah en Nnamdi Azikiwe, Caraïbische intellectuelen zoals George Padmore, en Afro-Amerikaanse geleerden en activisten zoals William Du Bois, Paul Robeson and Alphaeus Hunton. Herskovits steunde Du Bois en correspondeerde lange tijd met hem, niet in het minst omdat zij beiden de transatlantische bijdrage van Afrika aan de wereldbeschaving onderstreepten en een lans braken voor Afrikaans nationalisme.³⁴ Waarom leek Herskovits die connectie in 1960 te zijn vergeten?

Het antwoord op die vraag is: de Koude Oorlog. De transatlantische Pan-Afrikanisten beleefden hun hoogtepunt met de Pan-Afrikaanse Congressen van Parijs en Manchester in 1945. Daarna maakten de Truman-doctrine en het opkomend anti-communisme de socialistische en communistische achtergrond van Robeson, Hunton en Du Bois verdacht (zij zaten er zelfs een gevangenisstraf voor uit). Hun minder radicale coalitiegenoten in de VS en in Afrika richtten zich steeds meer op hun *nationale* belangen – het burgerrechten-activisme in de VS en de dekolonisatie in Afrika – ten koste van de kritiek op racisme en kolonialisme in de transatlantische politiek. In die context veranderde ook de betekenis van racisme: terwijl de Pan-Afrikanisten de aandacht steeds gericht hielden op de historische relaties gevestigd door de transatlantische slavenhandel en de koloniale *colour bar*, werd racisme onder invloed van de jodenvervolging en de opkomst van de Zuidafrikaanse apartheid in de jaren vijftig steeds meer gezien als een atavisme en een vooroordeel, in plaats van een structureel produkt van moderne globale verhoudingen.³⁵

Deze “continentalisering” van Afrika had vele oorzaken: het Afrikaanse nationalisme en de dekolonisatie, de visie van vele Westerse beleidsmakers op Afrika als arena voor de Koude Oorlog, zelfs de opkomst van de Afrikanistiek, die sterk door de eerste twee werd bepaald.³⁶ Maar door het symposium op Wellesley College in een bredere trans-atlantische context te plaatsen, heb ik willen aantonen dat die continentalisering ook bepaald werd door het negeren of ontkennen van een centraal aspect van de historische relatie tussen Afrika en het Westen – een aspect dat, geworteld in slavernij en racisme, een voedingsbodem voor antiekoloniaal en socialistisch protest bleek te zijn. De keuze van Bunche, Ben Aboud en Carter voor een definitie van Afrika als continent of deel van een continent was politiek overgedetermineerd – en in het geval van Herskovits’ argument mogelijk zelfs hypocriet. In die pragmatische context is de verbeelding van Afrika nooit alleen een poging tot beschrijving, maar altijd ook een normatieve interventie met een politieke geschiedenis en politieke gevolgen. De discussie in 1960 op Wellesley College laat bovendien zien dat die continentalisering van Afrika stond in het licht van de morele en politieke standaard van de moderne natie-staat – het streven naar het lidmaatschap van *the family of nations*. Die norm speelt ons vandaag de dag nog steeds parten. Ik kom daar straks op terug.

‘Afrika’ als politieke uitzondering in Afrika

Het ontkennen van historische relaties tussen het Westen en Afrika door middel van een essentiële tegenstelling tussen de twee vond ook plaats in Afrika zelf. Het meest duidelijke voorbeeld daarvan is misschien de introductie van *indirect rule* in Nigeria door gouverneur Frederick Lugard vanaf 1912. Lugard was overtuigd van het feit dat Afrikanen alleen goed bestuurd konden worden via hun traditionele leiders. Daarom draaide hij veel van de negentiende-eeuwse ontwikkeling in het geglobaliseerde en geurbaniseerde zuiden van Nigeria terug, ten faveure van de Noordelijke sultanaten – een beslissing die tot op de dag van vandaag de etnische conflicten in het huidige Nigeria beïnvloedt.³⁷ Een ander voorbeeld - mijn eigen onderzoek naar de politieke geschiedenis van een berggebied in het oosten van Tanzania - laat twee dingen zien: ten eerste, hoe deze tegenstellingen zich verhouden tot de eigenlijke processen van modernisering die zich onder de bevolking afspeelden; en ten tweede, dat alleen de etnografische validering van die tegenstellingen de relaties tussen kleinschalige politieke activiteit en de grootschaligheid van de moderne politieke verbeelding blootlegt.³⁸

De Britse bestuurders van Morogoro district in Tanzania (toen nog: Tanganyika Territory) waren ervan overtuigd dat zij op “traditionele” wijze de Uluguru-bergen – de hoofdmoot van het district - bestuurden. De introductie van *indirect rule* vanaf 1925 ging uit van de idee dat autoriteit in Afrikaanse samenlevingen tribaal was, en dat een tribale eenheid geleid werd door een *chief* wiens gezag eerst en vooral erfelijk was. Toen Britse bestuursambtenaren dus wilden weten wie de leiders van de verschillende delen van de Uluguru-bergen waren, vroegen zij aan de plaatselijke bevolking:

“*who is your chief?*” en net als tijdens mijn eigen onderzoek kregen zij dan in eerste instantie een genealogie te horen van de beheerder van het land van de vallei, zoals die in de vrouwelijke lijn van de een op de ander was overgegaan. De zittende leider van die afstammingslijn werd vervolgens door de Britten “erkend” als “traditionele” chief of hoofdman.³⁹

Gewapend met kennis van deze rapporten vestigde ik mij in 1989 in een dorp in het district, maar mijn onderdompeling in het leven en de herinneringen van de bewoners maakte al snel duidelijk dat de archieven een sterk vertekend beeld gaven van de koloniale politiek. In tegenstelling tot de Britse bestuurders herinnerden Waluguru zich juist dat *chiefs* of hoofdmannen in de meerderheid van de gevallen *niet* traditioneel⁴⁰ waren, maar representanten van het Britse bestuur. Meestal hielden Waluguru die twee rollen zorgvuldig gescheiden, omdat een leider van een clan of een verzameling van clans in een bergvallei niet alleen was gekozen op basis van populariteit en competentie, maar ook op basis van wederkerigheidsrelaties en de religieuze capaciteit om de vruchtbaarheid van het land en de lineage via directe afstamming van belangrijke voorouders te beschermen. Een werknemer van het Britse bestuur kon zich mogelijk niet houden aan al deze voorwaarden, en bracht dus de vruchtbaarheid van het land en de cohesie van de afstammingslijn in gevaar. Vaak schoof men dus een ondergeschikte, jongere man naar voren als hoofdman, zodat de zittende landheer⁴¹ buiten schot kon blijven.

De Britse bestuurders maakten zo een driedubbele vergissing: een etnocentristische vergissing, omdat ze dachten dat de chief de legale representant was van alle stamleden binnen een territorium. Dat idee was meer gebaseerd op hun eigen ideaal van de natie-staat en het eerstgeborenenrecht van de Britse constitutionele monarchie dan op de realiteit van politiek in Uluguru. Ten tweede begingen ze de Durkheimiaanse vergissing, door een ideale representatie – in dit geval, de legitimerende genealogie van het Luguru clan-leiderschap – te verwarren met de daadwerkelijke politiek van Waluguru. Tenslotte werd dit nog versterkt door de verbeelding van een radicale tegenstelling tussen modern en traditioneel gezag, waardoor de Britten geen oog hadden voor de standaarden van efficiëntie en democratische populariteit die Waluguru gebruikten om één van de verschillende mogelijke kandidaten binnen de clan tot hoofdman te kiezen. (Ik kwam er trouwens pas achter dat die keuze vaak door een raad van oudere vrouwen werd gemaakt nádat ik na een jaar door de clan van mijn gastfamilie was geadopteerd, en dat geeft aan hoe belangrijk de validering van etnografische kennis door de onderdompeling in het dagelijks leven is.) Ook in dit geval zien we dat een imaginaire tegenstelling tussen modern en traditioneel – dat wil zeggen, tussen efficiënt en democratisch bestuur en erfelijk gezag – het zicht op de werkelijk bestaande relaties tussen moderniteit en traditie beneemt.

Deze uitsluiting van de bemiddeling tussen moderniteit en traditie werd duur betaald, ondanks dat de meeste kosten op Waluguru konden worden afgewenteld. Het

opleggen van deze *invented tradition* aan Waluguru creëerde leidersposities die veel autocratischer waren dan Waluguru gewend waren, omdat de nieuwe leiders minder gebonden waren aan de religieuze sancties die de vruchtbaarheid van land en lineage moesten garanderen, en minder afhankelijk werden van het in stand houden van wederkerige uitwisselingsrelaties, die door de koloniale regering als corruptie werden gezien. Ook ruzieden de “inheemse autoriteiten” en hun Britse superieuren voortdurend over de elkaar uitsluitende criteria van efficiënt dan wel democratisch bestuur en erfelijke autoriteit. De Britten raakten verstregeld in de paradox dat, naarmate ze steeds vaker leiders benoemden die democratisch en efficiënt met hun onderdanen omgingen, steeds meer Waluguru hen het criterium van erfelijk gezag voor de voeten wierpen: “Waarom,” zo vroegen Waluguru, “kan de zuster’s zoon van deze *chief* hem niet opvolgen? U vraagt toch ook niet aan de Koning van Groot-Brittannië of zijn troonopvolger efficiënt genoeg is, of democratisch is gekozen?” – een argument dat bestuurders vaak alleen met de grootste inconsistentie en hypocrisie konden tegenpreken.⁴²

De hoogste kosten betaalden de Britse bestuurders uiteindelijk omdat de dichotomie van modern en traditioneel hen het zicht en de controle benam op de modernisering die ze zelf onder Afrikanen in gang hadden gezet. Toen vanaf 1949 een Brits ontwikkelingsproject een onevenredige hoeveelheid arbeidskracht onttrok aan de lokale landbouw en de autocratie van de door de Britten aangestelde leiders steeds meer deed toenemen, ontlaadde zich dit in 1955 in een staking, op een schaal die de Britse bestuurders niet hadden zien aankomen.⁴³ Niet alleen ging het ontwikkelingsproject grotendeels in de ijskast, de vrijwel onzichtbare organisatie van de staking bood ook een vruchtbare voedingsbodem aan de net opgerichte oppositiepartij, de Tanganyika African National Union. In 1957 kwam die organisatie – tot de verbazing van de Britse bestuurders – aan de oppervlakte, om in 1958 bij te dragen aan de vernietigende verkiezingsoverwinning van de Afrikaanse nationalisten op de United Tanganyika Party, de partij van het Britse bestuur.⁴⁴

De Britten waren, met andere woorden, zó overtuigd dat een fenomeen ófwel modern westers, ófwel traditioneel Afrikaans moest zijn, dat ze de tussencategorieën, bemiddelingen, en historische relaties van modern en traditioneel bijna niet konden zien. Ironisch genoeg was hun eigen uitvinding van de erfelijke chief zelf al een mengvorm van moderniteit en traditie. Sterker nog: de aanstelling van die erfelijke chiefs produceerde een nieuwe tussenvorm, een soort politieke pidgin-taal, of een vorm van politieke creolisering, die de moderne *invented tradition* vermengde met elementen uit de politieke routines van Waluguru. Tenslotte bestond de onderste laag van dit politieke amalgaam uit een soort residu van de traditionele politiek, waar de elementen waar de Britten niets van wilden weten – religieuze en magische activiteiten, de uitwisseling van giften, politieke manipulatie – een schemerbestaan leidden. Uit de compromissen, onderhandelingen, en vormen van uitsluiting tussen alle drie min of meer gemo-

derniseerde lagen van de koloniale politiek werd uiteindelijk de postkoloniale politiek – het Afrikaans nationalisme – geboren. Maar terwijl die modernisering mede veroorzaakt was door de Britse verbeelding van modern bestuur en Afrikaanse traditie, bood die verbeelding geen ruimte voor een dergelijke complexiteit.⁴⁵

De onbevleete ontvangenis van de moderniteit en de retraditionalisering van Afrika

We vinden dezelfde onmacht om voorbij de tegenstelling tussen moderne staat en Afrikaanse traditie te kijken en reëel bestaande vormen van modernisering te onderkennen bij de moderniseringstheorie van de jaren vijftig en zestig van mensen zoals Ralph Bunche, Dr. Ben Aboud, en Gwendolyn Carter. Zij wordt nog steeds als een van de belangrijkste bijdragen van de Afrikanistiek aan het sociaal-wetenschappelijke debat gezien.⁴⁶ Maar de moderniseringstheoretici hadden veel weg van Britse koloniale ambtenaren: ze herkenden de bemiddelingen van traditioneel en modern vaak niet, constateerden dat moderniteit en traditie door een kloof werden gescheiden, en dachten dat moderne instituties alleen konden worden geïntroduceerd door een reeds westerse elite, die de traditionele verbanden zou versplinteren.⁴⁷ Anders gezegd: zowel het koloniale bestuur als de moderniseringstheorie konden de totstandkoming van de moderne staat niet verklaren behalve door een tautologie: je wordt modern omdat je moderne dingen gaat doen, en omdat je de traditionele vernietigt. Het is een soort onbevleete ontvangenis van de moderniteit: als de politieke verbeelding geen historische bemiddeling tussen moderniteit en traditie toelaat, blijft het verhaal van de opkomst van de moderniteit niet veel meer dan een religieuze belijdenis.

Dat moderniseringsdenken bepaalt tot op heden het ontwikkelingsbeleid in Afrika, en is sinds een tiental jaren weer aan een academische come-back bezig, zij het dat sinds de dagen van Reagan en Thatcher de politieke elite werd vervangen door de elite-ondernemer, en de staat als instrument van modernisering door *civil society* en de markt.⁴⁸ Mijn tijd is vandaag te kostbaar om daar veel woorden aan vuil te maken, maar ik wil u er aan herinneren dat die theorie is gebaseerd op een selectieve interpretatie van de staatsopvatting van Max Weber die uitgaat van een imaginaire geografie waarin Westerse staten legaal-rationeel en niet-Westerse staten cultureel bepaald zijn.⁴⁹ Ook hier valt de onbevleete ontvangenis van de moderniteit te herkennen: deze opvatting verklaart het ontstaan van de legaal-rationele staat immers door zijn eigen legaal-rationele principes. Inmiddels kunnen we gelukkig terugvallen op het werk van historici, politieke wetenschappers en antropologen die, in navolging van Weber's *Protestantische Ethiek*, de opkomst van de instituties van de moderne staat zien in termen van een specifieke cultuurgeschiedenis, zij het dat die geschiedenis zich, in tegenstelling tot wat Weber dacht, zelden beperkt tot Europa.⁵⁰ Maar de politieke theologie die Weber's legaal-rationele ideaaltype opvat als een adequate beschrijving van de moderne staat – waarin de moderne staat, net als God, altijd rationeel is en dus altijd gelijk heeft – is nog steeds dominant.⁵¹ Die regel maakt Afrika vaak tot een uitzondering, maar zij is natuurlijk gebaseerd op een Durkheimiaanse vergissing – iedereen

die wel eens gefrustreerd werd door een bureaucratie kan zich inleven in de kritiek van Malinowski, dat het ideaal van onpersoonlijke efficiëntie steeds weer stuit op alternatieve en impliciete codes, compromissen en pogingen tot ontwijking van de regel.

Die regel bepaalt niet alleen journalistieke en beleidsvisies, maar ook vaak het onderzoek naar politiek in Afrika. We vinden hem bijvoorbeeld in de conclusie van Jackson en Rosberg of Chabal en Daloz dat, in tegenstelling tot de formele legale instituties van de moderne staat, de staat in Afrika gekenmerkt wordt door informele, persoonlijke relaties – en dat dat komt door de Afrikaanse cultuur.⁵² Michael Schatzberg impliceert dat de morele matrix van de politiek in midden-Afrika, in tegenstelling tot de nadruk op *law, contract and market* in de VS, is gebaseerd op de legitimiteit van vaderschap, voedselvoorziening en familie.⁵³ Jean-François Bayart is het eens met Chabal en Daloz en vele anderen dat de instituties van de moderne staat in Afrika slechts een legale schaaamlap, een façade of een decor zijn waarachter zich de realiteit van de Afrikaanse *politics of the belly* verbergt voor de kritiek van internationale donors.⁵⁴ Het is alsof Fred Bailey op zijn kop is gezet: net als hij zien deze auteurs de normatieve kaders van de politiek in Afrika slechts als een oppervlakkige façade, maar niet omdat het politieke spel universeel is (zoals Bailey dacht), maar omdat de *werkelijke* politiek van Afrikaanse staten gebaseerd is op een typisch *Afrikaanse* traditie van persoonlijk gewin.

Ik wil hiermee niet zeggen dat er geen empirische basis is voor dergelijke conclusies. De aandacht voor patronagesystemen, the *politics of the belly* en het cynische gebruik van de normen van de moderne staat in Afrika kan een belangrijke bijdrage leveren aan ons begrip van de modernisering van Afrikaanse samenlevingen.⁵⁵ Ik ben echter bang dat de continentalisering van Afrika die uit veel van het geciteerde werk spreekt ons nog steeds verblindt voor belangrijke politieke ontwikkelingen, en dat die verblindende internationale politiek misschien wel meer kan gaan kosten dan de frustraties en het leed die veroorzaakt werden door de oogkleppen van de Britse koloniale bestuurders. De impliciete methodologische voorkeur voor het bestuderen van “heel Afrika bezuiden de Sahara” leidt vaak uit zichzelf tot een soort intellectuele retraditionalisering van dat deel van het continent, een retraditionalisering die vaak ten onrechte wordt afgelezen uit het voortbestaan van een conservatieve Afrikaanse elite.⁵⁶ Daardoor blijven we steken in de erfenis van de moderniseringstheorie en raakt het onderzoek naar de verbeelding van de moderne staat, in Afrika en in de relatie tussen Afrika en de rest van de wereld, steeds weer opnieuw in het gedrang. Mijn onderzoek naar de opkomst van het nationalisme in Uluguru laat juist zien dat die politieke vernieuwing voortkwam uit breed gedragen en populaire vormen van modernisering en niet uit de imaginaire tegenstellingen die de elite er op na hield.⁵⁷ De antropologie van populaire cultuur is hier mijn leidraad: deze brak met de elitaire aandacht voor enerzijds de traditionele Afrikaanse kunst en anderzijds de moderne Afrikaanse literatuur,

en bracht ons zo in contact met de alledaagse levenskunst van de Afrikaanse meerderheid. Net zo hebben we een antropologie van de alledaagse politieke verbeelding in Afrika nodig om de elitaire dichotomie van Afrikaanse politieke traditie en de fictie van de Weberiaanse staat te ontcrachten, en zicht te krijgen op de veel meer complexe mengvormen die karakteristiek zijn voor politieke modernisering in Afrika.

Hoe kijken, bijvoorbeeld, Afrikanen tegen verkiezingen en democratie aan? De focus op de Afrikaanse politiek als gedomineerd door een informele en persoonlijke vorm van autoriteit gaat vaak samen met het argument dat verkiezingen in Afrika zuiver een façade zijn, en de meeste Afrikanen een anti-democratisch ontzag hebben voor ouderdom en rijkdom.⁵⁸ Los van de kritiek dat dat niets bijzonders voor Afrika is, hebben Mikael Karlström en Mariane Ferme in twee prachtige kleinschalige studies van verkiezingen in Uganda en Sierra Leone laten zien dat, in de eerste plaats, verkiezingen er wel degelijk toe doen, en ten tweede, dat de Afrikaanse consensuspolitiek en het hiërarchische denken in sommige gevallen zelf de normatieve façade zijn waarachter zich een daadwerkelijke alternatieve democratisering voltrekt.⁵⁹ Maar dergelijke etnografieën van verkiezingen in Afrika zijn helaas nog zeer schaars. Zij die spreken van het meerpartijenstelsel als een façade, doen dat mijns inziens veel te vaak exclusief op basis van hun kennis van de *Realpolitik* van Afrikaanse elites.

Hoe kijken Afrikanen aan tegen het secularisme dat in veel gevallen in de cultuur van de moderne staat is ingebouwd? Deze vraag wordt vrijwel nooit gesteld, laat staan onderzocht. De Pavlov-reactie van hen die geloven in de Weberiaanse staat reduceert alles dat met religie en spiritualiteit te maken heeft onmiddellijk tot traditie en irrationaliteit.⁶⁰ Voor hen is het seculiere karakter van legale rationaliteit een norm en een feit, niet een ideologie die op zijn waarheidsgehalte moet worden onderzocht. Donal Cruise O'Brien's onderzoek naar de interactie van Senegalese soefis en de moderne staat toont hoe het anders kan:⁶¹ hij laat zien hoe deze moslims en de moderne staat specifieke vormen van accommodatie aangaan, en dat in die confrontatie mengvormen van secularisering van religie en spiritualisering van de staat opkomen. (Mensen die uit het tot voor kort verzuilde Nederland komen horen daar eigenlijk alles van te weten.) We zullen veel minder van die mengvormen te weten komen als onze agenda wordt bepaald door de tegenstelling van wat typisch Afrikaans en wat modern Westers is.⁶²

Hoe kijken gewone Afrikanen aan tegen wetenschappelijke experts en hulpverleners? Hoe zien Afrikaanse experts zichzelf? Wat zegt dat over de alledaagse visie van Afrikanen op ontwikkeling, en over de manier waarop zij de staat al of niet verantwoordelijk houden voor die ontwikkeling? Al zijn er aanzetten tot dergelijk onderzoek,⁶³ het is niet verwonderlijk dat er relatief weinig aan wordt getrokken, want het impliceert een kritische visie op de expertise die we zelf als sociale wetenschap denken aan te dragen. Eén van de mogelijke conclusies – getrokken door Timothy Mitchell -

is immers dat experts zich vaak moeten verkopen door het imaginaire en abstracte object van hun studie aan de man te brengen. Daarmee oefenen ze soms meer politieke macht uit dan dat ze die macht afstandelijk bestuderen – een conclusie waar ik me, zoals u uit het voorafgaande kunt opmaken, goed in kan vinden.⁶⁴

Zo zijn er nog talloze voorbeelden van hiaten in ons onderzoek naar politieke moderniteit in Afrika: we weten inmiddels behoorlijk veel van hekserij en religie in de Afrikaanse massamedia, waar waar is het onderzoek naar het beeld van de *staat* in kranten, op de radio en op videofilms?⁶⁵ We zijn veelal overtuigd van het belang van het moderne tribalisme in de Afrikaanse politiek, maar waarom doen we zo weinig onderzoek naar de duurzaamheid van nationalisme in Afrika, waar bijvoorbeeld zelfs jaren van burgeroorlog in Congo geen einde aan konden maken? Waarom zijn er zo weinig etnografieën van de politie in Afrikaanse steden, van het lokale stadsbestuur, van transport en verkeer in Afrika, en wat gewone Afrikanen daar allemaal van vinden? De voornaamste reden dat ik zo nog wel even door kan gaan is het feit dat het onderzoek nog steeds gedreven wordt door een imaginaire tegenstelling tussen de moderne staat en de Afrikaanse politiek, waarbij we veel te vaak denken dat die twee niet samen gaan, en dat Afrika een uitzondering is op de moderniteit. U begrijpt dat ik deze leerstoel zie als een belangrijk instrument om die historische relatie beter over het voetlicht te krijgen.

Aldus aan het einde van mijn rede gekomen, wil ik in de eerste plaats mijn dank uitspreken aan het College van Bestuur van de Leidse universiteit, aan het bestuur van de Faculteit Sociale Wetenschappen, en aan alle anderen die aan de totstandkoming van deze benoeming hebben bijgedragen.

Hooggeleerde Fabian, beste Johannes,
Ik heb van jou – ondersteund door wijlen onze collega Bob Scholte – het vak geleerd. Het was een groot voorrecht om dat te doen aan de hand van een van de meest invloedrijke antropologen en beste docenten die ooit aan een Nederlandse universiteit les gaf.

Hooggeleerden Geschiere en Van der Veer, beste Peters,
In Parijs, Dakar, Berlijn of New Haven was ik vaak de “Peter nummer drie” in het internationale gezelschap waarin jullie mij hebben geïntroduceerd. Ik zou zonder jullie niet aflatende steun en vertrouwen nooit het netwerk hebben opgebouwd waar ik nu over kan beschikken. Jullie voorbeeld blijft een inspiratie.

Oud-collega's aan de Universiteit van Amsterdam,
Ik ben in jullie midden opgegroeid als antropoloog, en hoop dat ik in de toekomst

recht kan blijven doen aan de kwaliteit en dynamiek van de omgeving die jullie mij hebben verschaft. Ik ben vooral mijn oud-collega's van de Onderzoeksgroep Godsdienst en Maatschappij erkentelijk: jullie combinatie van kwaliteit, vriendschap, kritiek en collegialiteit blijft voor mij het enige recept voor excellent onderzoek en onderwijs.

Collega's van het departement CA/OS van de Universiteit Leiden, collega's van het CNWS, collega-Afrikanisten van de Universiteit Leiden en van het Afrika-studie Centrum,

Na een jaar dat doodvermoeiend maar ook zelden saai was, wil ik jullie vooral bedanken voor de wijze waarop jullie mij welkom hebben geheten, en mij hebben betrokken bij alle activiteiten die deze leerstoel betekenis geven in het landschap van de Leidse academie en van de Afrikanistiek in Nederland. Ik hoop dat ik jullie vertrouwen in mijn bijdrage aan het onderzoek en onderwijs niet heb beschaamd en zie vooruit naar onze verdere samenwerking. Al doe ik hiermee andere collega's wellicht tekort, wil ik toch mijn collega proximus, Patricia Spyer, speciaal bedanken –zonder haar steun en vriendschap was mijn introductie tot het hoogleraarschap beslist minder makkelijk verlopen.

Dames en Heren Studenten,

East is East, and West is West, and never the twain shall meet, zo dichtte Rudyard Kipling een eeuw geleden. U heeft gemerkt dat deze rede gewijd was aan de kritiek op die houding. Ik hoop dat u mij er aan houdt die kritiek ook door te trekken naar onze relatie, zodat er nooit een imaginaire kloof tussen docent en student zal ontstaan, en wij gezamenlijk de fascinerende wereld van de menselijke verbeelding in al zijn verschillende vormen kunnen verkennen.

Ik bedank mijn moeder, schoonouders, broers en zus, zwager en schoonzussen voor hun liefde, steun en inspiratie in de afgelopen jaren.

Mijn spijt dat mijn vader, wijlen Emile Pels, dit niet meer kan meemaken kan ik alleen uiten door deze rede op te dragen aan zijn verbeeldingskracht.

Voor de dank aan mijn vrouw Anke Kamerman schieten mijn woorden tekort.

Ik heb gezegd.

- 1 Sybilla Claus, "Uitzondering op de Afrikaanse regel", *Trouw*, 18 oktober 2003, p. 15.
- 2 Voor "imaginaire geografie", zie Edward W. Said, *Orientalism* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985 [1978]).
- 3 Zie bijvoorbeeld Stephen Reyna's kritiek op de *pacifist conception of the nation-state* in zijn "Deadly Developments, Phantasmagoric Representations" in Joan Vincent (red.), *The Anthropology of Politics* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 301-312.
- 4 Voor "Imaginaire geografie", zie Edward Said, *Orientalism* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978); voor het temporele aspect ervan, zie Johannes Fabian, *Time and the Other: How anthropology makes its object* (New York: Columbia University Press, 1983).
- 5 Zie vooral Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture* (London: Methuen, 1992); Philip Curtin, *The Image of Africa. British Ideas and Action, 1780-1850* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1964); Valentin Y. Mudimbe, *The Invention of Africa* (Bloomington/London: Indiana University Press/James Currey, 1988); en Dorothy Hammond and Alta Jablow, *The Africa that Never Was. Four Centuries of British Writing about Africa* (Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1992 [1970]).
- 6 P. Geschiere, *Moderne mythen. Cultuur en ontwikkeling in Afrika* (Leiden: inaurale rede, 1989); zie ook Jean en John Comaroff (red.), *Modernity and its Malcontents* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).
- 7 Zie P. Geschiere, *The Modernity of Witchcraft* (Charlottesville, VA: The University of Virginia Press, 1997); P. Geschiere en D. Ciekawy (red.) *Containing Witchcraft*, speciaal nummer van de *African Studies Review* (41/3 [1998]); H. Moore en T. Sanders (red.) *Magical interpretations, material realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa* (London, Routledge, 2001); G. Bond en D. Ciekawy (red.) *Witchcraft Dialogues. Anthropological and Philosophical Exchanges* (Athens, Ohio: Ohio University Centre for International Studies, 2001); en het overzicht van de studie van populaire cultuur in Karen Barber's inleiding op *Readings in African Popular Culture* (Oxford/Bloomington: James Currey/Indiana University Press, 1997).
- 8 Dit in navolging van John L. en Jean Comaroff (red.), *Civil Society and the Political Imagination in Africa* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999); John L. Comaroff, "Governmentality, Materiality, Legality, Modernity. On the Colonial State in Africa", in J.-G. Deutsch, P. Probst en H. Schmidt (red.), *African Modernities* (Portsmouth/Oxford: Heinemann/James Currey, 2002), pp. 107-134; en Jonathan Spencer, "Postcolonialism and the Political Imagination", *JRAI* 3 (1997): 1-19.
- 9 Zie vooral Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York/London: The Free Press/Collier Macmillan, 1965 [1912]) en het posthuum gepubliceerde *Professional Ethics and Civic Morals* (London/New York: Routledge, 1992 [1957]); voor een kritiek, zie Michael Taussig, "Maleficium: State Fetishism",

- in E. Apter en W. Pietz (red.) *Fetishism as Cultural Discourse*, pp. 217-247 (Ithaca: Cornell University Press, 1993).
- 10 B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (Reprint, Totowa, NJ: Littlewood, Adams & Co., 1972 [1926]), p. 112-3.
 - 11 Op. cit. pp. 119-121.
 - 12 Zie Michael W. Young, *Malinowski: Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920* (New Haven and London: Yale University Press, 2004), p. 240.
 - 13 M. Fortes en E.E. Evans-Pritchard (1940), *African Political Systems* (Oxford: Oxford University Press); F. Bailey (1969) *Stratagems and Spoils* (Oxford: Blackwell); zie Spencer, op.cit. pp. 4-5.
 - 14 Vergelijk dit met Arjun Appadurai's argument dat door globalisering het sociale belang van de verbeelding wereldwijd is toegenomen (*Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996], p. 5-11).
 - 15 A.R. Radcliffe-Brown, "Preface", in M. Fortes and E.E. Evans-Pritchard, op. cit., p. xxiii. De pionier van de antropologie van de verbeelde staat was Michael Taussig (op. cit.) met zijn kritiek van Philip Abrams, "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology* 1(1) (1988): 58-89. Zie ook Fernando Coróñil, *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela* (Chicago: Chicago University Press, 1997); Akhil Gupta, "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State", *American Ethnologist* 22 (1995): 375-402; Thomas Blom Hansen en Finn Stepputat, *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State* (Durham, NC: Duke University Press, 2001); Michael Taussig, *The Magic of the State* (New York and London: Routledge, 1997). Zie de bundel van George Steinmetz (red.), *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn* (Ithaca en London: Cornell University Press, 1999) voor een vergelijkbaar maar meer interdisciplinair perspectief. In de politieke wetenschap is in dit veld vooral Timothy Mitchell invloedrijk (zie *Colonising Egypt* [Cambridge: Cambridge University Press, 1988]; "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics", *American Political Science Review* 85(1) (1991): 77-96; en *Rule of Experts* [Berkeley: The University of California Press, 2002]).
 - 16 De studie van de Zuid-Afrikaanse politiek is een uitzondering: zie de essays van Jensen, Buur en Norval in Hansen en Stepputat, op. cit.; zie ook Adam Ashforth, *The Politics of Official Discourse in Twentieth-Century South Africa* (Oxford: Clarendon Press, 1990) en Carolyn Hamilton, *Terrific Majesty. The Powers of Shaka Zulu and the Limits of Historical Invention* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998). Twee andere belangrijke pioniers zijn Donal Cruise O'Brien (*Symbolic Confrontations. Muslims Imagining the State in Africa* [London: Hurst, 2003]) en Achille Mbembe, "The Thing and its Doubles in Cameroonian Cartoons", in Barber (op. cit.), pp. 151-163.
 - 17 Men herkent hier wellicht het argument van Bruno Latour in *We Have Never*

- Been Modern* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993). Latour is excellent in het schetsen van “de moderne constitutie”, maar zijn sociologie ervan is vrijwel non-existent. Dat komt mogelijk omdat zijn beeld van de antropologie wordt bepaald door een primitivisme dat al sinds de jaren zestig heeft afgedaan.
- 18 Zie voor verdere details en literatuur over fetisjisme Peter Pels en Oscar Salemink, “Introduction: Locating the Colonial Subjects of Anthropology”, in P. Pels en O. Salemink (red.), *Colonial Subjects. Essays in de Practical History of Anthropology* (Ann Arbor: The University Of Michigan Press, 1999), pp. 9-15.
 - 19 Zie vooral Patrick Brantlinger, “The Genealogy of the Myth of the ‘Dark Continent’”, in zijn *Rule of Darkness. British Literature and Imperialism, 1830-1914* (Ithaca en London: Cornell University Press, 1988), pp. 173-197; zie ook Hammond and Jablow, op. cit., en Curtin, op. cit..
 - 20 De beste introductie tot de carrières van Livingstone en Stanley blijft Tim Jeal’s *Livingstone* (Reprint, London: Pimlico, 1992); zie ook de eerste vijf hoofdstukken van Adam Hochschild’s populaire *King Leopold’s Ghost* (London: Macmillan Papermac, 2000).
 - 21 Achille Mbembe (1999), “At the Edge of the World. Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa”, *CODESRIA Bulletin* 3 & 4: p. 10.
 - 22 Bovendien laat Mbembe (in “At the Edge of the World”) zien hoe vruchtbaar een continentale benadering is wanneer men niet bij voorbaat uitgaat van een afgegrensde geografische eenheid en men grenzen juist als vormen van communicatie en interactie beschouwt.
 - 23 Anoniem (red., 1960), *Symposium on Africa* (Wellesley, MA: Wellesley College).
 - 24 Het is bij mijn weten een van de weinige gelegenheden waarop destijds in een gezelschap van sociale wetenschappers en beleidsmakers deze vraag werd gesteld. In andere, literaire en filosofische contexten, kwam dat vaker voor: zie Appiah (op. cit., passim).
 - 25 *Symposium*, p. 6.
 - 26 *Symposium*, p. 9, 14.
 - 27 *Symposium*, p. 27, 29. Van de drie landen die Carter noemde waren twee onafhankelijk geworden (Ghana in maart 1957, Kameroen in januari 1960). Ivoorkust werd onafhankelijk in augustus 1960.
 - 28 Een vierde spreker, de economisch geograaf William A. Hance, speelde een verwaarloosbare rol in de discussie, en concentreerde zich op de continentale eenheid van het continent, overigens met interessante gevolgen. Zie in dat opzicht ook noot 21.
 - 29 *Symposium*, p. 16 (mijn nadruk).
 - 30 *Symposium*, p. 17.
 - 31 *Symposium*, p. 19.
 - 32 Appiah (op.cit. p. 4-5) dateert de “inauguratie” van het Pan-Afrikanisme op 1862, het jaar van publicatie van Alexander Crummell’s *The Future of Africa*.
 - 33 William E.B. Du Bois (1965 [1947]) *The World and Africa* (New York:

- International Publishers, enlarged edition), p. 243.
- 34 Vergelijk W.E.B. Du Bois (op. cit.) met M.J.H. Herskovits, "Native Self-Government", *Foreign Affairs* 22 (1944): 413-23; en M.J.H. Herskovits, "Some thoughts on American Research on Africa", *African Studies Bulletin* 1/2 (1958): 1-7. Herskovits steunde Du Bois o.a. toen de laatste een conflict had met de president van Atlanta University rond zijn pensionering in 1943-4 (zie de correspondentie in Herskovits papers box 27 folder 32, Northwestern University Archives).
 - 35 Penny von Eschen, *Race against Empire. Black Americans and Anticolonialism, 1937-1957* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1997). Het feit dat Du Bois stierf in Ghana in 1963, en Hunton in Zambia in 1970, betekent niet dat de Pan-Afrikanistische coalitie nog steeds stand hield, maar meer dat beiden in arren moede waren afgereisd toen zij in de VS geen voet meer aan de grond kregen. Het was echter de loyaliteit van Nkrumah die beiden in eerste instantie in onafhankelijk Ghana deed belanden.
 - 36 Ook al probeerde Herskovits de senaatscommissie voor buitenlandse zaken van de VS uit te leggen dat Afrikaans nationalisme geen bedreiging voor de "vrije wereld" was: zie de *Hearings before the Committee on Foreign Relations, United States Senate, 86th Congress* (Washington: Government Printing Office, 1960), pp. 105-140.
 - 37 Zie voor een kritische beschouwing John E. Flint, "Frederick Lugard: the Making of an Autocrat (1858-1943)", in L. Gann en P. Duignan (red.), *African Proconsuls. European Governors in Africa*, pp. 290-312 (New York: The Free Press, 1978). Voor de hedendaagse politieke invloed van Lugard's *mental map*, zie Barrie Sharpe, "Ethnography as a Regional System. Mental maps and the myth of states and tribes in Northern Nigeria", *Critique of Anthropology* 6 (1986): 33-65.
 - 38 Het is, in een tijd waarin bestuur en politiek steeds meer worden gedomineerd door de *audit culture* van kwantitatief en financieel management (zie Cris Shore en Susan Wright, "Audit Culture and Anthropology: Neo-Liberalism in British Higher Education", *JRAI* 5(4) (1999): 557-575; Marilyn Strathern (red.), *Audit Culture* (London/New York: Routledge, 2000); Donald Brenneis (2004), "Documenting Ethics", in L. Meskell & P. Pels (red.), *Embedding Ethics. Shifting Boundaries of the Anthropological Profession* (London/New York: Berg, 2005), hard nodig om nog eens te benadrukken dat kwantitatieve instrumenten alleen tot *good governance* kunnen leiden op basis van de validiteit – de kwaliteit – van de categorieën waarmee men meet. Dat valideren van onze categorieën is het centrale aspect van de methode van de antropologie.
 - 39 *Mndewa* ("hoofdman") of *mtawala* (gezaghebber) of *sultani* ("sultan"). Alleen het eerste woord werd gebruikt in zowel Swahili als Kiluguru; de andere woorden werden geïntroduceerd door het Britse bestuur.
 - 40 "Traditioneel" is hier een vertaling van het Swahili *wa jadi*, "van oudsher".
 - 41 *Mwenye nchi* (Swahili) of *mwenye issi* (Kiluguru): de afstammeling van degene die desbetreffende bergvallei het eerst had gecultiveerd.

- 42 Zie, voor meer details, Peter Pels, "The Pidginization of Politics. Administrative Ethnography and the Paradoxes of Indirect Rule", *American Ethnologist* 23/4 (1996): 738-761.
- 43 Zie Brain, James L., "The Uluguru Land Usage Scheme: Succes and Failure," *Journal of Developing Areas* 14 (1979): 175-90; Lionel Cliffe, "Nationalism and the reaction to enforced agricultural change," in: L. Cliffe & J. Saul (ed.) *Socialism in Tanzania* (Nairobi: East African Publishing House, 1970); Pamela Maack, "We Don't Want Terraces! Protest and Identity under the Uluguru Land Usage Scheme," in: G. Maddox, J. Giblin, en I.N. Kimambo (eds.) *Custodians of the Land. Ecology and Culture in the History of Tanzania* (London/Dar es Salaam/Nairobi/Athens: James Currey/Mkuki na Nyota/EAAP/Ohio University Press), pp. 152-69; en Roland Young en Henry Fosbrooke, *Land and Politics among the Luguru of Tanganyika* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960).
- 44 Zie Peter Pels, "Creolisation in Secret. The Birth of Nationalism in Late Colonial Uluguru", *Africa* 72/1 (2002): 1-28; en (n.d.) "Rumors of Nationalism. Contesting Public Authority in Late Colonial Tanganyika" ter beoordeling bij redactie *American Ethnologist*.
- 45 Zie Pels, "Pidginization of Politics"; Pels, "Creolization in Secret"; en Pels, "Rumors of Nationalism".
- 46 Aldus Richard Sklar, "The African Frontier for Political Science", in R.H. Bates, V.Y. Mudimbe en J. O'Barr (red.), *African and the Disciplines* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), p. 83. De overeenkomsten tussen moderniserings-theorie en de Britse koloniale visie zijn, ondanks de antikoloniale tendens van de contemporaine internationale politiek van de VS, niet verbazingwekkend. Enkele van de pioniers van de moderniseringstheorie werkten in Engelstalig koloniaal Afrika en waren gevoelig voor de lokale bestuursvisie: David Apter in de Gold Coast (voordat het Ghana werd); James Coleman in Nigeria; en Roland Young in Tanganyika.
- 47 Voor een kritiek op het gebrek aan historisch besef van Talcott Parsons en zijn navolgers, zie Peter Pels, "Introduction: Magic and Modernity", in B. Meyer en P. Pels (red.), *Magic and Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), pp. 26-29; voor de dichotomieën van Talcott Parsons' *pattern variables* of de *gaps* van David Lerner en Edward Shils, zie T. Parsons en E.A. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959) en Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East* (New York/London: The Free Press, Collier-Macmillan), p. 49; "versplintering" komt van David Apter: "[A] shattering of traditional standards and judgments" (in "Africa and the Social Scientist", *World Politics* 6 [1954]: 543). *Creative destruction* is volgens David Harvey één van de basissenmerken van het modernisme (*The Condition of Postmodernity* [Oxford en Cambridge, Mass.: Blackwell], p. 16). Voor kritiek op het elitisme, idealisme en psychologisme van de moderniserings-theorie, zie bijvoorbeeld Irene Gendzier, *Managing Political Change: Social*

- Scientists and the Third World* (Boulder and London: Westview Press, 1985) en John G. Taylor, *From Modernization to Modes of Production* (London & Basingstoke: Macmillan, 1979). Zie ook Wolfgang Knöbl, "Modernization Theory, Modernization and African Modernities", in J.-G. Deutsch, P. Probst en H. Schmidt (red.), *African Modernities* (Portsmouth/Oxford: Heinemann/James Currey, 2002), pp. 158-178.
- 48 Zie onder anderen David Apter en Carl Rosberg (red.), *Political Development and the New Realism in Sub-Saharan Africa* (Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1994) en Roel van der Veen, *Afrika van de Koude Oorlog naar de 21e eeuw* (Amsterdam: KIT Publishers, 2004).
 - 49 Aldus George Steinmetz in zijn inleiding op *State/Culture* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1999), pp. 15, 20.
 - 50 Zie, onder anderen, Philip Corrigan and Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (Oxford: Blackwell, 1985); B. Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1982); B. Cohn, "The Census, Social Structure and Objectification in South Asia", in B. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and other essays* (Delhi: Oxford University Press, 1987), p. 224-54; ; T. Mitchell, *Rule of Experts* (op.cit.); zie ook het argument over het ontstaan van de statistiek en het overzicht van literatuur in P. Pels, "The Rise and Fall of the Indian Aborigines", in P. Pels en O. Salemink (op. cit.), pp. 82-116. De literatuur in de antropologie over de cultuur van moderne bureaucratie en nationalisme is al te omvangrijk om op te sommen. Voor de antropologie van de moderne staat, zie noot 15.
 - 51 Voor het begrip politieke theologie, zie Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (transl. G., Schwab; Cambridge, Mass/London: MIT Press, 1985 [1922]) en G. Agamben, *Homo Sacer* (Stanford: Stanford University Press, 1998 [1995]).
 - 52 Robert Jackson en Carl Rosberg, *Personal Rule in Black Africa* (Berkeley: University of California Press, 1982), Patrick Chabal en Jean-Pascal Daloz, *Africa Works* (Oxford/Bloomington & Indianapolis: James Currey/Indiana University Press, 1999), p. 1; Van der Veen, op. cit., p.445.
 - 53 Michael Schatzberg, *Political Legitimacy in Middle Africa: Father, Family, Food* (Bloomington: Indiana University Press, 2001), p. 32.
 - 54 J-F. Bayart, "Africa in the World: A History of Extraversion", *African Affairs* 99 (2000): 225; Chabal and Daloz, op. cit., p. 16; Van der Veen, op.cit., p. 432.
 - 55 Het werk van Jean-François Bayart is hier van groot belang geweest: zie daarvoor vooral zijn *The State in Africa. The Politics of the Belly* (London en New York: Longman, 1993 [1989]). Hij lijkt echter met het argument dat de normatieve kaders van de moderne staat slechts een *fig leaf* of een *pays legal* vormen die de *pays réel* van de werkelijke macht en van de *politics of the belly* verhuult (in "Africa in the World", p. 225, 230) terug te komen van een eerdere visie die de *politics of the belly* zelf als een ethos, en dus als normatief kader van *accountability* in Afrika

- opvat (*The State in Africa*, p. 242). Dat is een verschraling van zijn argument dat slechts door de imaginaire geografie van Afrika te verklaren valt.
- 56 De visie op retraditionalisering van Chabal en Daloz (op.cit., pp. 31-92) zit derhalve voor een aanzienlijk deel in *the eye of the beholder*.
- 57 In tegenstelling tot de aandacht voor de populaire legitimiteit van politiek gedrag van Bayart (in *The State in Africa*), Mbembe (in "Provisional Notes on the Postcolony", *Africa* 62/1 [1992]; 1-37) en Schatzberg (op.cit.), concentreren Bayart (in "Africa in the World", p. 225-6), Chabal en Daloz (op.cit., p. 31-42), Jackson en Rosberg (op.cit., passim) en Van der Veen (op.cit., pp. 19, 428, 433) hun analyse op de centrale rol van elites.
- 58 Chabal en Daloz (op.cit.), p. 16, 33.
- 59 Zie Mikael Karlström, "Imagining Democracy: Political Culture and Democratisation in Buganda", *Africa* 66 (1996): 485-505; Mariane Ferme, "Staging *Politisi*: The Dialogics of Publicity and Secrecy in Sierra Leone," in Jean and John Comaroff, *Civil Society and the Political Imagination in Africa*, p.160-191; zie voor een andere analyse van verkiezingen in Afrika P. Pels, "Imaginer les elections. Modernité, médiation et vote secret au Tanganyika à la fin de la période coloniale," » *Politique Africaine* 86 (2001) : 135-150.
- 60 Chabal en Daloz (op. cit.), p. 64.
- 61 Cruise O'Brien (op.cit.), p.5.
- 62 Zoals Peter Geschiere ondervond toen hij de politieke rol en positie van Afrikaanse *witchdoctors* probeerde te vergelijken met die van moderne *spindoc-tors*: zie zijn "On Witch Doctors and Spin Doctors. The Role of 'Experts' in African and American Politics" in B. Meyer en P. Pels (red.) *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment* (Stanford: Stanford University Press, 2003), pp. 159-182.
- 63 Zie John McCracken, "Experts and Expertise in Colonial Malawi", *African Affairs* 81 (1982): 101-116; Lyn Schumaker, *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa* (Durham & London: Duke University Press); Mitchell, *Rule of Experts*.
- 64 Zie vooral hoofdstuk 3 in Mitchell's *Rule of Experts*.
- 65 Een van de weinige uitzonderingen is Achille Mbembe's "The Thing and its Doubles in Cameroonian Cartoons" (in Barber, op. cit.).